

EMMANUEL LÉVINAS

Transcendencja i pojmowalność

DUCH JAKO WIEDZA

Wedle dziedziczonej przez nas tradycji filozoficznej, naturalnym miejscem odczuwania, a także źródłem filozofii, jest ludzka psychiczność pojęta jako wiedza (aż po samowiedzę): to właśnie w wiedzy i świadomości filozofia poszukuje ducha.

Uwaga filozofii kieruje się na ludzkie przeżywanie, które rozpoznaje siebie i siebie ustanawia jako doświadczenie, to znaczy daje się w sposób uprawniony przekształcić w wypowiedzi informujące i stwierdzenia o rzeczach w ich od-krytości czy też w ich obecności. Jednakże nawet w naszych kontaktach z innymi ludźmi czy też z grupą społeczną, a również w tym, co zwie się „odniesieniem do Boga” lub „objawieniem Boga”, usiłuje się widzieć – czy też zakładać – doświadczenia, zwane tu zbiorowymi lub religijnymi. Panuje pogląd, że dla filozofii pozostaje sprawą oczywistą, iż wszelka pojmowalność – nawet i „sens” Boga – wymaga wiedzy, iż ponadto pojmowalność ta poszukuje oparcia w czymś uobecnionym, i wreszcie, iż poszukuje ona dla siebie jakiejś podstawy. Kartezjusz rozciąga na całą duszę zakres terminu *cogito*, w *Medytacjach...* wywiedzionego przezeń z czynności myślowej wątpienia – to jest z postępowania zajętego przede wszystkim kwestią prawdy. Przypominamy sobie zdanie z *Medytacji drugiej*: „Czym jest rzecz, która myśli, to znaczy rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje?” Zakładam, że czucie oznacza tu zarówno wrażenie, jak i uczucie. Przyjmuję też, że

wymienione wyżej postaci myśli nie oznaczają tylko odmian gatunkowych, lecz rozmaite momenty, artykulacje struktury czy też wielorakie wymiary tego samego faktu świadomości, tożsamego z faktem wiedzy.

NAUKA I OBECNOŚĆ

Jako wiedza myśl jest sposobem, w jaki zewnętrżność odnajduje siebie wewnątrz świadomości, która nie odwołując się do żadnego wyróżnika, nieustannie siebie identyfikuje i jest Mną: Tym-samym. Wiedza jest relacją *T e g o - s a m e g o* do *I n n e g o*, w której Inne redukuje się do Tego-samego i traci swą obcość oraz w której myśl odnosi się do tego, co inne, ale tak że inne nie jest już inne jako takie, lecz jest już własne, już *m o j e*. Odtąd nie ma ono tajemnic, otwiera się dla badania, to znaczy jest *ś w i a t e m*. Immanencją. Immanencją, która także stanowi *modus* czasowy. Jest to *modus* uprzywilejowany: obecność, która jest również faktem bycia. Obecność jako ekspozycja w absolutnej otwartości *b y c i a* oznacza też podobieństwo i synchronię bez pęknięć, bez odpływu, bez cienia. *P r z e j a w i s a m o o d d a n i e*. Poza diachronią i stawaniem się doświadczeń, poza dysymilacją momentów „przed” i „po”, przeszłości i przyszłości – czasowych uchyień obecności¹, pozwalających jednak w postaci myślowej odzyskać tę obecność, pozwalających więc na – we wszelkich możliwych znaczeniach tego terminu – re-prezentację, wiedza ustala obecność w wieczności obecności idealnej. Przypomnienie i wyobrażenia zapewniają rozumieniu synchronię obecności idealnej i utrzymują razem to, co w doświadczeniu bycia „poddanym czasowi” gubi się lub czego jeszcze brak. Być może właśnie ta adekwatność wiedzy do bycia każe powiedzieć, że uczymy się tylko tego, co już wiemy, że nic absolutnie nowego, nic innego, nic obcego, nic transcendentnego nie pobudza ani nie rozszerza prawdziwie ducha, który ma wszystko poddać rozważeniu, i że, jak to czytamy w *Timajosie*,

¹ Termin *présence* występuje w niniejszym tekście także w znaczeniu „teraźniejszości” – tu i dalej przypisy tłumacza.

„krąg Tego-samego otacza krąg Innego”². Rozmowa potrafi zespolić w postaci „ducha obiektywnego” myśli sprzeczne z sobą, nawet jeśli są niespójne i wykluczają się nawzajem. A *cogito*, czasownik w pierwszej osobie czasu teraźniejszego, oznacza już – i może przede wszystkim – a p e r c e p c j ę t r a n s c e n d e n t a l n ą, która to, co do pomyślenia, obejmuje w jego totalności i w ten sposób konstytuuje autonomię wiedzy; wiedza ta wystarcza sobie samej i gromadzi się w systematyczną jedność, której wychodzi naprzeciw świadomość „j a”. Stąd integracja do postaci systemu: równoczesność tego, co występuje po kolei, tego wszystkiego, co w owej kolejności może się ukazać jako i n n e.

BYĆ I ODDAWAĆ SIĘ

W swej ekspozycji, w swej otwartości bycia obecność jest jednakże *ipso facto* oddawaniem się, pozwalaniem na to, by być braną, i stąd, w swej konkretności, ofiarowywaniem się dłoni, która bierze, a w konsekwencji, za pośrednictwem kontrakcji mięśni w momencie ujmowania – za pośrednictwem tego, co Edmund Husserl nazywa kinestezą – o d n o s z e n i e m s i ę d o c z e g o s n a m a c a l n e g o, wokół czego zaciska się dłoń lub na co wskazuje palec; jest odnoszeniem się – na podstawie postrzeżenia, które było wcześniej intencją, a przez to czymś celowościowym, wolą lub pragnieniem – odnoszeniem się d o c z e g o s, do jakiegoś celu, jakiegoś bytu. Uważamy więc, że w ten sposób b y t należy do konkretności rozumienia b y c i a. Postrzeżenie i ujmowanie wychodzące od obecności, od bycia danym i – z tej racji – n a b y t e k, zdeponowanie u siebie i – z tej racji – przyswojenie jako obietnica z a s p o k o j e n i a, uczyniona memu chciwemu i hegemonicznemu „j a”. Satysfakcja jako emfaza immanencji; pełnia adekwatności w owym

² Platon, *Timajos*, 36 C; por. też odmiennie brzmiący przekład W. Witwickiego (Warszawa 1960, s. 45–46): „Jedną obręcz umieścił na zewnątrz, a drugą na wewnątrz. Nacechował ruch zewnętrzny naturą tożsamości, a ruch wewnętrzny naturą tego drugiego” (to jest nietożsamościowego, podzielnego na ciała).

satis, implikującym także niepojmowalność tego, co przekracza miarę, nieustanna pokusa ateizmu.

Obecność jako pozwalanie na to, by być braną, szansa rozumienia: poznanie pozostanie przywiązane do postrzegania, aprehensji i ujmowania, aż po pojęcie czy też *Begriff*, jako że zachowuje się tu, czy też przywołuje, konkret uchwytywania; w pojęciowych syntezach naśladuje się go, i to niezależnie od stopnia idealizacji, do jakiej wiedza jako ogląd jest zdolna. Synteza jako zawłaszczenie i zgromadzenie. Metafory, które trzeba brać poważnie i dosłownie. Należą one do fenomenologii immanencji.

FENOMENOLOGIA IMMANENCJI

Już przed pojawieniem się techniki, możliwym dzięki wiedzy ery przemysłowej, a także w okresie poprzedzającym współczesny rozwój technologii wiedza była sama z siebie zarysem cielesnej praktyki zagarniania, przyswajania sobie i uzyskiwania zaspokojenia. Nawet najbardziej abstrakcyjne teorie przyszłej nauki opierają się na tej zażyłości ze światem, który my, pośród rzeczy w zasięgu ręki, zamieszkujemy. Obecność, sama z siebie, staje się tym, co „teraz” pod-ręczne³.

Wiedza opiera się na rzeczach danych w świecie, również danym, który Husserl nazwie światem przeżywanym, owym słynnym *Lebenswelt*, w którym jednakże nie znajdzie on okazji do krytyki, nie potępi dewiacji w społeczeństwie pod – by tak rzec – władzą techniki. U podstawy naszych ścisłych nauk – czy to humanistycznych, czy fizykomatematycznych – dostrzega Husserl świat, który jest dany i przez to gotowy do tego, by być uchwytywanym i przekształcanym. Husserl stawia zarzut niedoceniaenia tego świata przez epistemologiczną refleksję nad nauką, refleksję, która stała się zbyt abstrakcyjna; to niedoceniaenie jest dlań zagrożeniem dla prawdy, której

³ Gra słów: „to, co w zasięgu ręki” (*à la portée de la main*), staje się *main-tenant*, a więc tym, co „trzymane ręką”; równocześnie *maintenant* znaczy „teraz”.

poszukiwanie jest przeznaczeniem ludzkiej aktywności naukowej, a ta, w swej istocie, nie płynie z jakiejś perswazji umysłu.

W ten sposób potwierdza się też, że filozofia europejska uznaje *w i e d z ę* za wydarzenie ludzkie, dla którego nic nie pozostaje absolutnie inne. Doktryna wiedzy absolutnej, wolności człowieka zaspokojonego, heglizm, do którego – jak w przypadku fenomenologii Husserlowskiej – zmierzają rozmaite nurty myśli zachodniej, poparcie dla myśli, której ambicją nie jest bynajmniej zainteresowanie innym jako innym, mogącym ewentualnie – nawet jeśli nie wchodzi on w obręb noematu jakiejś *noezy* – mieć znaczenie dla tego, co ludzkie. Praca myśli kładzie kres odmienności rzeczy i ludzi, i to właśnie ma być racjonalnością. Synopsja pojęciowa jest silniejsza niż jakakolwiek odmienność czy niezgodność niedających się połączyć członów, silniejsza niż wszelka diachronia, która chciałaby być radykalna i nieredukowalna. Podobnie w fenomenologii Husserla, dla której świadomość to intencjonalność: *cogitacja* wychodzi z samej siebie, ale *cogitatu* jest w niej obecne, *n o e m a t* jest u-podobniony do *n o e z y* i odpowiada jej intencjom. Husserlowskiej fenomenologii wystarczy zapytać o intencje myśli, by wiedzieć, dokąd chce zmierzać (*worauf sie eigentlich hinaus will*). Nic nie zakłóca tej intencjonalnej woli myśli, nic nie pojawia się nie wedle jej miary.

POJĘCIE TRANSCENDENCJI I KRES METAFIZYKI

Czy jednakże pojęcie transcendencji, odmienności, absolutnej nowości – pojęcie absolutu – można jeszcze zaliczyć do tego, co pojmovalne, skoro pojęcie innego, transcendencji, absolutu musi być oddzielane od wiedzy, która ją zagarnia i wchłania, i od świata, w którym może się pojawić już tylko jako immanencja? Czy wystarczy trzymanie się tej pojmovalności czysto negatywnej poprzez odniesienie do wiedzy, przejawu i obecności? O ile ma to tu sens, że pojmovalność odmienności innego, transcendencji, wymaga innej fenomenologii, to jest destrukcji fenomenologii przejawu i wiedzy.

Dzieło *Krytyka czystego rozumu*, motywowane w szczególności – jeśli chodzi o faktyczną historię rozumu – tym, iż załamało się filozoficzne użycie tego ostatniego, popadając w sprzeczności formalne, pośród których zakończyło się długie błędzenie rozumu w poszukiwaniu prawdy absolutnej poza tym, co dane, i poza zasięgiem krytyki apercpcji transcendentalnej, otóż dzieło to nie uznano za bez-sens sensu *meta* metafizyki. Ogłaszało ono kres metafizyki jako poszukującej poza doświadczeniem tożsamości uchwytywalnych w wiekuiestej obecności, które w związku z tym mogły się przejawiać poza światem tylko na gruncie iluzji za-światów. Kantowska krytyka metafizyki, bez wątpienia niosąca tezy zgodne z nauką (jakże antykantowską) głoszoną przez wielkiego filozofa (Henriego Bergsona), który zresztą ciągle jeszcze czeka na rzeczywiste odkrycie i dla którego wędrówka zachodniej filozofii w poszukiwaniu absolutnego – czy też transcendentnego – porządku tego, co Wieczne, nie była niczym innym jak deformacją umysłu technicznego zainteresowanego oddziaływaniem na materię i przestrzeń. (Przygotowanie zapoznawane przez Heideggerowską krytykę metafizyki wychodzącej od woli mocy.) Istotny moment tej krytyki, zgodnej także, przynajmniej co do ducha, ze słynną tezą Martina Heideggera o kresie metafizyki, tezą, w której Heidegger odrzuca tę metafizykę jako zapoznającą różnicę ontologiczną między *byciem* a *bytem*, i zgodnej także z Heideggera uznaniem tylko takiej spekulacji, która myśli bycie, wychodząc od bytu. Czyż od Kanta do Heideggera prawdziwe znaczenie kresu metafizyki nie polega na uznaniu, że myślenie poza to, co dane, nie wyłania już obecności lub wieczności wszechświata bytów, tajnych praw lub *sacrum*, ukrytych w obrębie tego, co się ujawnia i co jest do odkrycia przez spekulację metafizyczną? Czy wystarcza to do odrzucenia jako bez-sensu transcendencji jako takiej, owego *meta* metafizyki? Może jej odmiennosc, jej własne „poza”, nie jest prostym zakryciem, do odsłonięcia przez spojrzenie, lecz pewną nie-in-dyferentnością, pojętą wedle intrygi duchowej całkowicie odmiennej od gnozy!

INACZEJ NIŻ WEDLE WIEDZY

Chciałbym tu wypowiedzieć pogląd, iż w nowożytnej filozofii ta nowa intryga przejawia się – niezależnie od tego, jakie byłyby, i na ile notoryczne, jej powroty do ontologii bądź do wiedzy – w całej historii naszej filozofii: począwszy od samego Kanta, głównie w jego nauce o primacie rozumu praktycznego. Dwa słowa także o Bergsonie, którego nie zamierzam na darmo niepokoić w jego czyścicu. Bergson to istotny etap ruchu kwestionującego perspektywę duchową skierowaną na wiedzę, a stąd na kluczowość obecności, bycia i ontologii. Dziś chyba już jest zbędne przywoływanie przed wykształconą publicznością, która jednak ma skłonność do zapominania tego, co nie do zapomnienia, Bergsonowskich rozróżnień między czasem życia codziennego a czasem życia wewnętrznego, trwaniem? Z jednej strony, czas zdrowego rozsądku – obejmujący zasadniczo także czas nauki – do wymierzenia czas naszych zegarków, czas Arystotelesa pojęty jako ilość ruchu, to znaczy czas osiągalny na podstawie jego wyrazu i jego miary przestrzennej chronometrów, czy to zegarków, czy klepsydr. A z drugiej strony – trwanie będące czystą zmianą, pod którą nie można się już doszukiwać żadnego tożsamego substratu. Wytryskiwanie, w obrębie siebie samej, nieustającej nowości. Absolutnej nowości tego, co nowe. Duchowość transcendencji, która nie stanowi asymilującego aktu świadomości. Nieprzerwane wytryskiwanie nowości, które poprzez swą absolutną i nieprzewidywalną nowość tworzy sens, ale poza wiedzą. „Większość filozofów – pisze Bergson – traktuje następowanie po sobie jako brak współistnienia, a trwanie jako postać niepełną”, ruchomy obraz nieruchomej wieczności. „Dlatego nie są w stanie, cokolwiek by robili, przedstawić sobie radykalnej nowości i nieprzewidywalności”. Nowa postać pojmovalności, przeciwstawna świadomości ogarniającej i, za pośrednictwem wiedzy, organizującej system, przeciwstawna tendencji upodobniania i redukcjonowania. Wytrysk trwania zarysowuje, wyprzedzając logikę, horyzont pojmovalności. Czyż czasowość jako taka nie daje tu znać o sobie jako transcendencja, jako myśl, pod którą pulsuje, w sposób niezależny od wszelkiego doświadczenia, odmienność absolutnej nowości, absolutu w etymologicznym sensie tego słowa?

Czy Bergson dochodzi do tego punktu? Ale czy poza pojęciem trwania nie wprowadza pojęcia wiedzy? Czy używając pojęcia „intuicja trwania”, nie mówi raczej o trwaniu doświadczanym niż o trwaniu, które pojawiałyby się w miejsce aktu doświadczenia? Być może.

MYŚL JAKO RELIGIA

Czegóż jednakże innego można poszukiwać pod postacią myśli⁴, jeśli nie świadomości? Czym w końcu jest ta badana myśl – bo przecież ani nie dostosowaniem Innego do Tego-samego, ani nie włączeniem Innego w obręb Tego-samego – która ponadto nie sprowadza do immanencji wszystkiego, co transcendentne, i nie zagraża temuż kompromisem rozumienia⁵? Potrzebna być może jest myśl, która nie byłaby już budowana jako relacja: myślącego do tego, co myślane, przy dominacji tego ostatniego, myśl niepodpadająca pod rygorystyczną odpowiedniość między noezą a noematem, pod adekwatność tego, co widzialne (*visible*), u-podobniającego się do intencji widzenia (*visée*), której ma ono odpowiadać w intuicji prawdy; potrzebna jest myśl, w obrębie której metafora widzenia i intencji widzenia już nie byłaby uprawniona.

Postulat nie do spełnienia! W tego typu postulatach pobrzmiewa jednak echo tego, co Kartezjusz nazywał ideą nieskończoności w nas – ideą, która myśli poza to, co wobec skończoności *cogito* może ona zawierać.

Idea Nieskończoności, nawet jeśli jej nazwa, określenie i, w pewien sposób, podatność na operowanie nią mają źródło tylko w jej sensie i zastosowaniu matematycznym – zachowuje w obliczu refleksji swój paradoksalny węzeł, zaplątany w objawieniu religijnym. Ono zaś, już z góry w swej konkretności związane z obowiązkami wobec tego, co ludzkie – ideą Boga jako miłości bliźniego – jest „poznaniem”

⁴ *Sous la pensée*; zwrot ten ma tu dosłowne znaczenie: „pod myślą”, pod tą „postacią”, jaką stanowi myśl; por. zakończenie poprzedniego rozdziału.

⁵ „[...] *et ne compromettrait pas la transcendance en la comprenant*”.

Boga, który dając siebie w tej „otwartości”, pozostaje zarazem absolutnie inny, transcendentny.

Czy religia nie jest źródłowym w swym charakterze współwystąpieniem pewnych warunków – co wcale nie musi oznaczać: czymś przypadkowym – w których nieskończoność przychodzi na myśl⁶ w swej wieloznaczności prawdy i tajemnicy? Czy jednak rzeczywiście wynika stąd, że przychodzenie nieskończoności na myśl jest faktem poza nią, manifestacją, której istota polegałaby na ustalaniu – bądź przywracaniu – porządku i m m a n e n c j i? A przede wszystkim, czy rzeczywiście – jak to chce przyjmować pewien konsens i pewna ciesząca się szacunkiem tradycja – immanencja jest najwyższą łaską energii duchowej, objawienie Boga jest odsłonięciem, dokonującym się w adekwatności prawdy, w uchwytowaniu przedmiotu myśli przez myślącego, sens zaś lub pojmowalność jest, w etymologicznym znaczeniu tego słowa, ekonomią, ekonomią domu, bycia „u siebie”, ekonomią swego rodzaju zagarniania, uchwytowania, posiadania, zaspokajania siebie i używania?

IDEA NIESKOŃCZONOŚCI W NAS

Idea Nieskończoności – idea wyjątkowa, jedyna i, dla Kartezjusza, myślenie o Bogu. Myślenie, które w swej fenomenologii nie daje się bez reszty zredukować do aktu świadomości podmiotu, do czystej intencjonalności tematyzującej. W przeciwieństwie do idei, które, zawsze na poziomie „przedmiotu intencjonalnego” i swego *ideatum*, panują nad nim, w przeciwieństwie do idei, poprzez które myśl sukcesywnie uchwytuje świat, idea Nieskończoności zawiera więcej, niż może zawierać, więcej, niż pozwala na to pojemność jej *cogito*. Myśli ona w pewien sposób poza to, co sama myśli. W swym odniesieniu do tego, co ma być jej „korelatem intencjonalnym”, jest stale prze-noszona, nie dociera do celu, do

⁶ *Vient à l'idée*; idiom: *venir à l'idée*, oznaczający wpadanie na pomysł, przychodzenie komuś do głowy, Lévinas wykorzystuje do wyrażenia sytuacji, w której Bóg, nieskończoność, „zstępuje do idei”, napełnia sobą skończoność.

końca, do tego, co skończone, do kresu. Trzeba oczywiście zwykle niepowodzenie wypełnienia nakierowania intencjonalnego, pozostającego jeszcze po stronie finalności, odróżniać od prze-niesienia lub transcendencji poza wszelki kres i wszelką finalność: myślenie absolutu, ale nie tak, iżby absolut był osiągany jak każdy cel, co oznaczałoby nadal jeszcze finalność i skończoność. Idea Nieskończoności – myśl odebrana świadomości, jednak nie w sensie negatywnego pojęcia nieświadomości, lecz w sensie myśli, być może najgłębszej ze wszystkich, jako niezaangażowania względem bycia, jako *dés-inter-esement*: relacja wolna od panowania nad byciem, od służby na rzecz *conatus essendi*, a więc przeciwnie niż w przypadku wiedzy i postrzegania. Coś, co – poprzez czystą abstrakcyjną negację – nie staje się k o n k r e t n i e jakąś modyfikacją widzenia, ale realizuje się etycznie jako relacja z innym człowiekiem.

Skończona myśl człowieka nie mogłaby sama z siebie wydobyć idei Nieskończoności, powiada Kartezjusz, identyfikując tę ideę z ideą tego, co doskonałe, i z ideą Boga. To sam Bóg włożył ją w nas. I cała uwaga Kartezjusza skupia się na problemie istnienia Boga. Nieustający powrót metafizyki! Jak ta idea nieskończoności może się utrzymać w myśli będącej przecież myślą skończoną? Pojawienie się, obumarcie lub kurczenie się nieskończoności w myśli skończonej oznacza zawsze zdarzenie, które opisuje sens czegoś, co określa się raczej pojęciem Boga niż pojęciem wewnątrzświatowo bezpośrednio danego przedmiotu, adekwatnego do intencji wiedzy lub do tej intencji u-podobnialnego.

LOGOS NIESKOŃCZONOŚCI

Wyjątkowość idei nieskończoności implikuje jednak przebudzenie się psychiczności, która nie redukuje się do samej tylko korelacji ani paralelizmu noetyczno-noematycznego, a zatem do tego, co mniej wnikliwa analiza zwykła odnajdywać w myśli ludzkiej, rozważanej przez nią z pozycji wiedzy. Wyjątkowość obalająca Arystotelesowską tezę o teologii zastrzeżonej dla Boga, tezę, że tylko On jest swym właściwym teologiem, tylko On może myśleć siebie – jak to z całą mocą

podkreśla Pierre Aubenque. Wyjątkowość dowodząca, że myśl ludzka myśli właśnie teologicznie! Jednakże logos tej teologii różni się od intencjonalności teoretycznej i od zgodności myśli z tym, co myślane, zgodności, która uzyskuje pewność co do siebie, opierając się na jedności apercpepcji transcendentalnej suwerennego „ja” w jego wyłącznej izolacji *cogito* i jego gromadzącym i syntetyzującym panowaniu. Wyjątkowość na tle rozpowszechnionego rozumienia fenomenologii myśli, która w istotowym sensie jest ateiczna jako myśl u-podobniająca się do tego, co myślane, a co ją napełnia i dostarcza *satis*-fakcji; jest ateiczna jako uchwytyująca swoje dane w obrębie nieuniknionego obracania się wszelkiej pasywności doświadczenia w aktywność świadomości, która przyjmuje to, co ją uderza, i nigdy nie doznaje przemocy. A tu myśl, która nie jest już ani nakierowaniem widzenia, ani widzeniem, ani wolą, ani intencją.

W obrębie idei Nieskończoności, która jest ideą Boga, ma miejsce pobudzenie (*affection*) tego, co skończone, przez to, co nieskończone, i to nie w sensie prostej negacji jednego przez drugie, nie w sensie samej tylko sprzeczności, która by je sobie przeciwstawiała i je separowała lub poddawała to, „co inne”, hegemonii Jednego, pojętego jako „ja myślę”. Pobudzenie, które trzeba by opisać jako coś innego niż przejawianie się, udział w zawartości, rozumienie. Nieodwracalne pobudzenie skończonego przez nieskończone. Pasywność i cierpliwość, których nie odzyskuje się poprzez tematyzację, lecz w których miłość Boga i bojaźń Boża (albo uwielbienie i zachwyt, o których mówi Kartezjusz w ostatniej części trzeciej „medytacji metafizycznej”), idea Boga jest od góry do dołu pobudliwością (*affectivité*), niesprowadzającą się jednak do pobudliwości *Befindlichkeit* [nastrojenia] z *Bycia i czasu*, gdzie trwoga *Jemeinigkeit* [mojności] o jej skończoność bycia-ku-śmierci zawsze wyprzedza intencjonalność uczucia wywołanego przez jakiś należący do świata byt. Pobudzenie skończonego przez nieskończone, które jest nieredukowalne! Wyjście w ideę nieskończoności, w pobudzenie teologiczne, poza *Jemeinigkeit cogito* i jego immanencji uznanej za autentyczność ku myśli, która myśli więcej, niż myśli – albo też czyni coś lepszego, niż gdyby myślała. Zmierza ku Dobru. Pobudliwość – albo Pragnienie – o charakterze *dés-inter-essement*,

pobudliwość, w obrębie której wielość w postaci bliskości społecznej nie zbiera się w jedność Jednego, nie oznacza już prostej prywatności współwystępowania, zwykłego tylko braku jedności. Godność miłości, socjalności, „lęku o innych” i odpowiedzialności za nich, która nie jest moją trwogą przed własną śmiercią, m o j ą śmiercią. Transcendencja nie jest już chybioną immanencją. W obrębie socjalności – która nie jest samą tylko intencją, lecz odpowiedzialnością za bliźniego – cechuje ją szczególna godność duchowa, doskonałość lub Dobro. Socjalność, która w opozycji do wszelkiej wiedzy i wszelkiej immanencji jest r e l a c j ą z i n n y m j a k o t a k i m, a nie z innym w sensie zwykłego tylko fragmentu świata.

UPRAWIAĆ FENOMENOLOGIĘ

Tę pobudliwość uwielbienia i pasywność zachwyty można zapewne poddać dalej idącej interpretacji fenomenologicznej, a także ustalić odnośne związki poprzez analizę umieszczającą się już z góry przed interpersonalnym porządkiem odmienności innego człowieka, mego bliźniego i mojej zań odpowiedzialności. Wszystko to jednak już nie mieści się w polu Kartezjańskich tekstów i nie możemy tego tu rozwijać.

Jednak uprawianie fenomenologii nie oznacza tylko zabezpieczania – wobec spłyceń, przesunięć i zmian sensu – znaczenia języka, któremu zagrażają abstrakcja i izolacja; nie oznacza to tylko sprawowania kontroli nad językiem, a mianowicie na drodze zapytywania o pojęcia, które on zakrywa i usuwa nam z pamięci. Jest to natomiast w pierwszym rzędzie poszukiwanie i przypominanie, w horyzontach otwierających się wokół pierwszych „intencji” abstrakcyjnych danych, intrygi ludzkiej – lub międzyludzkiej – która jest konkretem swego nie-pomyślanego (ono zaś nie jest tylko negatywne!), przy czym konkretna ta konieczna „inscenizacja”, od której abstrakcje oderwały się w w y m ó w i o n y m, w obszarze słów i zdań. Jest to poszukiwanie intrygi ludzkiej – bądź międzyludzkiej – jako tkanki ostatecznej pojmovalności. I być może jest to też droga powrotu mądrości z nieba na ziemię.

POJMOWALNOŚĆ TEGO, CO TRANSCENDENTNE

Fakt, że idea nieskończoności w jej pasywności staje się dziedziną niepewności dla człowieczeństwa zajętego samym sobą, niezdolnego objąć nieskończonego, dziedziną, w której bycie spotkaniem przez Boga stanowi tylko jakby płamę na skończoności, otóż fakt ten oznacza prawdopodobnie zapoznanie nieredukowalnej źródłowości odmienności i transcendencji, interpretację czysto negatywną bliskości etycznej i miłości, uparte mówienie o nich w kategoriach immanencji, jak gdyby posiadanie i stąpienie się – ideał świadomości intencjonalnej – mogły wyczerpać energię duchową. To, że bliskość Nieskończoności i związki międzyludzkie, które bliskość ta ustanawia i którymi kieruje, mogą być czymś lepszym niż *k o i n c y d e n c j a j e d n o ś c i*, to, że związki międzyludzkie są na mocy samej tylko swej wielości godnością nieredukowalną, nawet jeśli nie można jej wypowiedzieć w terminach bogactwa, nie popadając w język ubóstwa, to, że relacja do Innego, czy też nie-indyferentność wobec niego, nie polega, dla tego Innego, na przekształcaniu się w Tego-samego, to, że religia nie jest momentem „ekonomii” bycia i że miłość nie jest tylko półbogiem – otóż także wszystko to zawiera bez wątpienia idea tego, co Nieskończone w nas, czy też człowieczeństwo pojęte jako teologia, czy wreszcie pojmowalność tego, co transcendentne.

Być może jednak teologia ta daje o sobie znać już w przebudzeniu do bezsenności, do czuwania i do niepokoju stróżowania psychiczności, nim jeszcze skończoność bycia, naruszana przez nieskończoność, nie zostanie doprowadzona do gromadzenia się w Ja wiedzy, hegemonicznym i ateicznym.

przełożył Bogdan Baran



Foto: Kuba Szczęśniak 2012